

# Prezentacje



# Ciało i gender w obozach zagłady

ABSTRACT. Karwowska Bożena, *Ciało i gender w obozach zagłady* [Body and Gender in Nazi Concentration Camps]. „Przestrzenie Teorii” 11. Poznań 2009, Adam Mickiewicz University Press, pp. 225-237. ISBN 978-83-232-1986-6. ISSN 1644-6763.

The article *Body and Gender in Nazi Concentration Camps* is an attempt to discuss difficult issues of human sexuality and sexually marked behaviors in the context of the concentration camps, and their descriptions in the memoirs of the survivors. Using notions and concepts of the so called “black American feminism” the author (referring extensively to books by Stanisław Grzesiuk and Zofia Romanowiczowa) shows how in the concentration camp the human body became the only space of a relative privacy of the prisoner. At the same time the body becomes a territory on which all – both biological and socially constructed – human fates cross.

„Lęk przed życiem i odcieleśnione podejście do natury jest istotną cechą charakterystyczną męskiej historii i naukowego patriarchy. Męska «paranoiczna ciałofobia»... wywodzi się od Descartes’a, który zademonstrował izolację męskiego «ja», istnienie wyabstrahowanego ego i pozbawionego kontaktu z naturalnym światem. *Cogito ergo sum* wyraziło brak wiary w ciało i zmysły” – zauważyła Somer Brodribb<sup>1</sup>. Zwróćmy więc uwagę, że kiedy powstawały pierwsze wspomnieniowe relacje z obozów koncentracyjnych, przeżycie intelektualne uważano za istotniejsze i prawdziwsze niż doświadczenie cielesne, co w wyraźny sposób wpłynęło zarówno na sposób, w jaki autorzy opisywali swoje przeżycia, jak i na odczytania ich wspomnień. Zmianę w kulturowym podejściu do cielesności zaczęły przynosić dopiero ruchy emancypacyjne lat 60. i 70., dotyczyły one bowiem przede wszystkim tzw. grup mniejszościowych, „innych”, których odróżniało od dominującej kultury białego mężczyzny przede wszystkim ciało – czarne, kobiece, pożądające inaczej. Nic więc dziwnego, że zwróciły uwagę na ciało jako element teorii i punkt zainteresowania nauki i krytyki. Jednocześnie zauważenie genderowego charakteru rozumu/nauki (poprzez symboliczne przyporządkowanie ich mężczyźnie) sprawiło, że postmodernistyczny powrót do zainteresowania ciałem ma swoje źródła w krytyce feministycznej, rozumianej w sposób akademicki, a zatem wykraczającej poza zainteresowania wyłącznie społecznym usytuowaniem kobiet. Jak zauważa Susan Bordo, ruchy grup mniejszościowych miały na celu „nie tylko zwrócenie uwagi na wartość marginalizo-

<sup>1</sup> S. Brodribb, *Nothing Ma(t)ters: A Feminist Critique of Postmodernism*, Melbourne 1992, s. 15.

wanych kultur, niesłyszalnych głosów, zagłuszonych narracji, ale także ujawnienie perspektywności i stronniczości oficjalnych sprawozdań”<sup>2</sup>.

Idąc dalej tropem feministycznych przemyśleń, należy dodać, że chodzi tu również o przyjmowanie za oficjalne, a zatem prawdziwe, tego, co w tradycyjnym dyskursie przyporządkowywano symbolicznie mężczyźnie, a więc temu, który reprezentował przewagę fizyczną i władzę. Obserwacje powyższe pozwalają lepiej zrozumieć, jak ogromnym problemem dla ponazistowskiej kultury był fakt, że twórcami Holocaustu byli przedstawiciele patriarchalnej „elity” kulturowej<sup>3</sup>. Dobrze ilustruje to zmieszanie byłych więźniarek obozów koncentracyjnych powracających po wyzwoleniu do Polski (zapisane przez Zofię Posmysz<sup>4</sup>), gdy spotykani po drodze cywilni Niemcy – przyglądając się zachowaniu żołnierzy Armii Czerwonej – zadawali im pytanie, czy żołnierze Trzeciej Rzeszy również gwałcili kobiety. Trudności, jakie miały kobiety w udzieleniu (niby oczywistej) odpowiedzi, wynikały z nieprzystawalności tradycyjnych (patriarchalnych) kategorii do obozowego świata i nagłego uświadomienia sobie przez więźniarki kulturowej „współprzynależności” dawnych ofiar i ich oprawców i obcość zachowań ich radzieckich wyzwolicieli. Dodajmy tu, że owa kulturowa przynależność okazywała się nieistotna, nie zmniejszała winy oprawców, a tylko pokazywała brak relewantności „tradycyjnych” pytań.

Obowiązujące przez lata w literaturze polskiej intelektualno-martyrologiczno-patriarchalne nastawienie prowadziło do marginalizacji w literaturze lagrowej problematyki związanej z aspektami cielesności i zachowań odczytywanych w patriarchalnym języku jako akty seksualne (lub seksualnie nacechowane). Dotyczyło to traktowania nieomal jako tabu takich tematów, jak współżycie seksualne w obozach zagłady (szczególnie o charakterze homoseksualnym, a także zasad istnienia w obozach koncentracyjnych domów publicznych dla więźniów) czy genderowo-płciowego modelowania dziewcząt i chłopców dojrzewających w obozach, związanego w kulturze patriarchalnej z inicjacją seksualną. Ograniczeniem okazywał się tu również sam język, który (szczególnie w warstwie symbolicznej) prowadził do nieustannego wartościowania postaw i zachowań nacechowanych seksualnie, o ile w ogóle pozwalał na ich opis. Wydaje się, że w tej sytuacji, aby opisać doświadczenie lagrowe również w jego korporalnych aspektach, konieczne jest wyjście poza ka-

---

<sup>2</sup> S. Bordo, „*Feminism, Postmodernism and gender-Scepticism*”, w: *Feminism / Postmodernism*, red. L. Nicholson, London 1990, s. 137.

<sup>3</sup> Por. P. Czapliński, *Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5, s. 9-22.

<sup>4</sup> Z. Posmysz, *Do wolności, do śmierci, do życia*, Warszawa 1996.

tegorie opierające się na podziale i wartościowaniu zagadnień związanych z intelektualnymi i cielesnymi aktami ludzi.

Obserwowany w ostatnich latach powrót do zainteresowania tematyką obozową związany jest ze wzrastającą świadomością niewystarczalności tradycyjnego, intelektualnie zorientowanego opisu do oddania rzeczywistości lagrowej, a także z faktem, że obóz we wspomnieniach tych, którzy przeżyli, to sytuacja terroru i siły panującej wszechobecnie władzy, która motywuje i wyznacza granice zachowań ludzkich. Jest to więc system oparty na władzy nad życiem więźnia (i jego jakością), który Foucault<sup>5</sup> określa mianem „biowładzy”. Odwołując się do takich właśnie sytuacji, Giorgio Agamben utrzymuje, że granicą człowieczeństwa jest zejście do kurczowego trzymania się życia – a właściwie „nagiego życia”<sup>6</sup>, sprowadzonego już tylko do wykonywania wegetatywnych funkcji. Podkreśla on jednak również istotność cielesności, zauważając, że nawet w stadium „nagiego życia” nadal należy posługiwać się terminologią etyki, że obozy wskazują właściwie na nieprzystawalność tradycyjnych modeli widzenia człowieczeństwa i związania go nierozłącznie z warstwą intelektualną<sup>7</sup>. Świat nowoczesny to rzeczywistość, w której limity wyznaczone są przez ciało, konstruowanie ciała i manipulacje ciałem. Dodać jednak należy, że wszędzie, gdzie pojawia się tematyka cielesna, pomijanie zagadnienia płci i genderu prowadzić musi do abstrakcyjności dyskursu teoretycznego i oderwania go od konkretnych („cielesnych”) sytuacji. Nieomal naturalnym staje się więc wzbogacenie dyskusji nad cielesnością lagrowego doświadczenia kategoriami dyskursu feministycznego lub genderowego.

Możliwości podjęcia „trudnej” tematyki cielesnej, jakie dają feministyczne podejścia, postaram się pokazać na kilku przykładach obejmujących tradycyjnie omijane obszary seksualności, szczególnie (choć nie wyłącznie) w jej cielesnych aspektach. Okazuje się bowiem, że w literaturze polskiej istnieją interesujące teksty mogące posłużyć za materiał literacki, pozwalający na skonstruowanie i zweryfikowanie podejść krytycznych, przy czym trzeba zauważyć, że jak dotąd nie wypracowano niewartościujących kategorii opisu przedstawionych (choć czasem tylko

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *Il faut defendre la societe*, Gallimard Seuil, Paris 1997, s. 221: „Podczas gdy w mocy (prawie) władzy zwierzchniej śmierć była (momentem) punktem, w którym absolutna władza suwerena błyszczała najwyraźniej, teraz natomiast śmierć staje się momentem, w którym jednostka wyrwa się wszelkiej władzy”.

<sup>6</sup> Por. G. Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University, Stanford 1998

<sup>7</sup> Por. G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, Zone Books, New York 2002.

marginalnie wspomnianych) w literaturze zjawisk o charakterze seksualnym w odniesieniu do obozów koncentracyjnych.

Interesującą perspektywę badawczą, pozwalającą zobaczyć stosunek do ciała w lagrach, oferują feministyczni badacze zajmujący się „zniewolonymi”<sup>8</sup> amerykańskimi murzynami (niewolnikami). Adoptowanie obserwacji „kolorowego” feminizmu do opisu społeczności „białych mężczyzn” zaczęło już przynosić ciekawe wyniki w badaniach nad kulturą mniejszości kulturowych<sup>9</sup>. Choć nie oznacza to, że rzeczywistości czarnych niewolników amerykańskich i więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych są porównywalne, niektóre obserwacje czarnego feminizmu wynikają z opisu sytuacji niezwykle bliskich obozowych refleksji Giorgio Agambena, jak na przykład z analizy ogłoszenia o kupowaniu chorych na określone choroby niewolników do celów medycznych, a więc analogicznym do przywołanego przez Agambena wpływu, jakie miały między innymi eksperymenty medyczne dokonywane na więźniach w hitlerowskich obozach na sposób pojmowania i definiowania ludzkiego ciała. Powstająca (w obu przypadkach) „atomizacja” zniewolonego ciała, spowodowana wyodrębnieniem z całości poszczególnych elementów cielesnego materiału (*flesh*), powoduje – zdaniem Hortense J. Spillers – że „tracimy myśl lub sugestię o wymiarze etycznym, o związku pomiędzy ludzką osobowością i właściwościami anatomicznymi, pomiędzy taką i inną osobowością ludzką, pomiędzy ludzką osobowością a instytucjami kulturowymi”<sup>10</sup>. Pominiecie przez włoskiego filozofa perspektywy genderowej jest więc co najmniej poważnym niedopatrzeniem i ograniczeniem jego wywodu.

Przywołanie języka i kategorii powstałych poza systemem, który nawet jeśli bezpośrednio nie zrodził Holocaustu, to nie przeciwstawił mu się, pozwala na uchwycenie problemów, o których mówić jest trudno. Przy tym odwołując się do feministycznych analiz społeczności podporządkowanych (czy zniewolonych), można wysnuć wniosek, że język literacki to język tych, których system władzy stawia w sytuacji uprzywilejowanej. Jest to więc język, który przenosi ich system wartości i pozwala im na nazywanie przedmiotów, sytuacji oraz „innych” zgodnie z intere-

---

<sup>8</sup> Słowo „zniewoleni” jest tu użyte dla zaznaczenia podobieństwa zarówno z więźniami, jak i z niewolnikami, ale również dla uniknięcia utożsamiania ich wyłącznie z członkami tych grup.

<sup>9</sup> Por. M. Mac an Ghaill, *Irish Masculinities and Sexualities in England*, w: *Power and the Organization of Sexuality*, red. L. Adkins i V. Merchant, Hampshire 1966, s. 122-144.

<sup>10</sup> H.J. Spillers, *Mama's Baby, Papa's Maybe*, w: *Feminisms. An anthology of Literary Theory and Criticism*, red. R.R. Warhol i D.P. Herndl, Rutgers University Press 1997, s. 388.

sem grupy uprzywilejowanej. W sytuacji obozowej pozwala na przykład na nazywanie szpitalem miejsca, które z opieką zdrowotną ma związek wyłącznie symboliczny. Język jest zatem narzędziem władzy, pozwala na manipulowanie rzeczywistością. Być może dlatego szczególnie istotna dla literatury lagrowej jest próba znalezienia nowej formy wyrazu artystycznego i narracja poświęcona przeżyciu cielesnemu, skupienie uwagi na opisach i analizie ciała. Ciało bowiem stawało się – jak w przypadku czarnych niewolników amerykańskich – jedyną przestrzenią relatywnej prywatności, ale jednocześnie przedmiotem, który był własnością ludzi będących u władzy. A dla więźnia stawało się tekstem, przekazem, sposobem komunikacji, który nie został jeszcze zawłaszczony przez grupy (kulturowo) sprawujące władzę.

Język, którego medium jest ciało, a szczególnie ciało uprzedmiotowione, ciało człowieka, który pozbawiony jest przez system (społeczny lub polityczny) możliwości komunikacji słownej, staje się – jak widać na przykładach tak odległych, jak wspomnienia Grzesiuka *Pięć lat kacetu*<sup>11</sup> czy powieść Romanowiczowej *Przejsie przez Morze Czerwone*<sup>12</sup> – językiem ponadnarodowym. Przy tym jednak pozwala na „widzenie”, a nie „wiedzenie”, a tym samym umożliwia wyjście poza konieczne w patriarchalnej kulturze wartościowanie, ocenę, spychanie na margines lub skazywanie na słowny niebyt – jak choćby w przypadku „zagadnienia” homoseksualizmu. Tak więc komunikacja cielesna, której medium (ciało) jest jedyną „własnością” więźnia, nie podlega patriarchalnym znaczeniom symbolicznym. Ciało, mogąc spełniać funkcje artystyczne właściwe językowi literackiemu (być metaforą), nie przenosi jego funkcji symbolicznej, a zatem nie wydobywa zakodowanej w nim „złowrogiej obcości”<sup>13</sup>.

W kontekście literatury obozowej warto, za Zofią Romanowiczową, przypomnieć, że to właśnie ciało jest obszarem pozwalającym drugiemu człowiekowi na władzę, która jednocześnie – raz wyzwolona – nie poddaje się już kontroli, na zadanie śmierci. Ta z kolei stanowi jedyne wyzwanie spod tak konstruowanej władzy, choć przy tym pozwala jednemu człowiekowi na przyjęcie w stosunku do drugiego roli antystworzyciela. Ciało, jak pisze Romanowiczowa, to tylko „naczynie i to liche naczynie, którego zawartość, odrobina tchnienia, za byle uszkodzeniem przepada” (s. 173-174). Jest więc ciało w całości swojej przedmiotem, ale też jest różnymi fragmentami – zawsze jednak jest widziane w kategorii

<sup>11</sup> S. Grzesiuk, *Pięć lat kacetu*, wyd. III, Książka i Wiedza, Warszawa 1972. Wszystkie cytaty pochodzą z tej edycji.

<sup>12</sup> Z. Romanowiczowa, *Przejsie przez Morze Czerwone*, Paryż 1960. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania.

<sup>13</sup> Por. P. Czapliński, op. cit., s. 17.



obcości, czegoś co „samo się z nas zsunie, samo nas opuści” (s. 175). Jest nierozzerwalnie związane z władzą jednego człowieka nad drugim. To dzięki śmiertelności ciała możliwe były obozy zagłady i egzekucje.

Co by powiedzieli tamci na przykład, gdyby wyprowadzone pod mur, na wydnię piaszczystą, zamiast osunąć się po salwie, jak puste wory, zamiast przestać być, odwróciły się z ledwie broczącą ranką w tyle głowy i spojrzały im w oczy? Gdyby z komór gazowych wyszły procesje nagich, śpiewając? Bezsilność ich równałaby się ich przerażeniu, nie zdobyliby się na ponowienie próby (s. 175).

Ciało nie stać na nic więcej niż na gesty, nad skutkami których zresztą nie ma kontroli. Nic nie tworzy, a najwyżej wyzwała to, co już i tak – jak śmierć – potencjalnie istnieje. Wykonuje gest wyzwalający śmierć, wtrącenie się w proces stworzenia i naturalny bieg życia – prowadzący również zresztą do śmierci. Poprzez własną śmiertelność ciało staje się terytorium, na którym krzyżują się różne porządki – mechaniczny gest zadania śmierci przecina, zadaje gwałt nadprzyrodzonemu porządkowi stworzenia istoty śmiertelnej. Tym samym życie staje się ciągiem możliwości, ciągłą walką o przekroczenie cielesnej ułomności, próbą udowodnienia, „że niektórzy przynajmniej coś więcej, coś trwalej znaczymy” (s. 174). Owo „znaczenie więcej” wychodzi poza cielesne życie, które za Arystotelesem Agamben nazywa greckim słowem *zoe*, jest elementem „wartościowego życia”, czyli greckiego *bios* albo niezdefiniowanej sfery nazywanej „człowieczeństwem”. Tak widziane ciało pozbawione jest cech płci, jest konstrukcją nieomal (poprzez swoją bezpłciowość) abstrakcyjną, niematerialną, przenoszącą przy tym w tradycyjne, patriarchalno-religijne systemy wartościowania faworyzujące wartości duchowe i intelektualne. I nawet jeśli w związku z widocznym gołym okiem (i zapisanym w wielu tekstach wspomnieniowych) „odpłciowieniem” w obozach zniewolonego ciała, przybieraniem przez nie – jak określiła to Seweryna Szmaglewska – „kształtów nieomal dziecięcych” kategoria płci ma jedynie ograniczoną przydatność, powstaje pytanie o stosowność kategorii genderu lub definiowanie kobiecego ciała jako sytuacji. Pytanie o brak czy zatarcie, które jest znaczące kulturowo, nie powinno być zatem pomijane czy ignorowane. Raz jeszcze trzeba więc upomnieć się tu o społecznie zdeterminowany (płciowy i genderowy) charakter cielesności.

Zamknięcie w obozie koncentracyjnym może być widziane – posługując się terminologią feministyczną – jako „kradzież ciała” (*the theft of the body*), „zamierzone i zadane gwałtem pozbawienie zniewolonego ciała motywujących zamiarów, aktywnych pragnień”. Jednym z jej rezultatów jest zniwelowanie różnicy genderowej, gdyż zarówno ciała kobiet, jak i mężczyzn stają się „terytorium tych samych manipulacji kulturowych

i politycznych”, które nie są nakierowane na jeden z genderów, nie są też od niego uzależnione. Jednocześnie zaś – z punktu widzenia społeczności zniewolonych – ciało stanowi prywatną przestrzeń (często wręcz jedyną prywatność), która jest jednak zredukowana przez „właścicieli” do przedmiotu. Zdaniem Hortense J. Spillers, w tej sytuacji seksualność zniewolonych staje się ich jedyną fizyczną i biologiczną ekspresją „inności”<sup>14</sup>. Wszystko to dzieje się w sytuacji, gdy zniewoleni (w naszym przypadku więźniowie obozów koncentracyjnych) pozbawieni są swoich „normalnych” (patriarchalnych) funkcji społecznych – ich funkcja w rodzinie przestaje być nadrzędną kategorią, porządkującą świat, w którym się obracają. Muszą funkcjonować w świecie, którego zasady są im obce (często wręcz niezrozumiałe lub rozumienie których jest świadomie odrzucone), ich ciało staje się przedmiotem (stąd typowa dla narracji niewolników jest fragmentacja ciała, która wyraźnie występuje także w wielu wspomnieniach obozowych), któremu wartość nadaje system im obcy (wrogi), w ramach którego przestają posiadać tożsamość i osobowość. Dodajmy tu, że w sytuacji lagrowej więźniowie znajdują się w społeczności nieomal wyłącznie jedнопłciowej (męskiej lub kobiecej).

Wspomniane powyżej kategorie feministyczne pozwalają między innymi spojrzeć na opis lagrowego homoseksualizmu męskiego (za przykład służą mi tu przede wszystkim wspomnienia obozowe Stanisława Grzesiuka) z punktu widzenia potrzeby „uporządkowania” świata, tym bardziej jeśli weźmiemy pod uwagę, że dla patriarchalnych stosunków pomiędzy mężczyznami<sup>15</sup> wymiana (a zatem również posiadanie) kobiet miała ogromne (o ile nie wręcz podstawowe) znaczenie. Tak więc w sytuacji braku kobiet lub (jak w przypadku obozowych puffów) kontrolowania ich przez władze nadrzędne relacje homoseksualne mogły tworzyć system zastępczy, pozwalający na odtworzenie w warunkach obozowych systemu władzy, przewagi i dominacji, właściwego dla relacji między płciami. Istotność obserwacji poczynionych w ramach dyskursu feministycznego jest tu więc nie do przecenienia. Mowa jest bowiem o związkach opartych nie na podobieństwach i równości – tak jak w odróżnieniu od hierarchicznych związków przewagi i podległości pomiędzy mężczyzną i kobietą określane są relacje gejów i lesbijek – ale na hierarchizacji, która, zdaniem badaczy, prowadzi do podziału i przyporządkowania w ramach stosunków opartych na nierówności, a nierzadko również przemocy<sup>16</sup>. Dodajmy tu, że stanowić to może wyjaśnienie, dlaczego obo-

<sup>14</sup> H.J. Spillers, op. cit., s. 386.

<sup>15</sup> E. Kosofsky Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire*, New York 1985.

<sup>16</sup> Por. S. Jackson, *Heterosexuality as a Problem for Feminist Theory*, w: *Power and the Organization*, op. cit., s. 15-34.



zowe związki homoseksualne nie prowadziły do wytworzenia tożsamości (geja lub lesbijki) i (jak zauważa wielu autorów wspomnień) często dotyczyły one mężczyzn i kobiet heteroseksualnych (czyli pozostających poza obozem w stosunkach opartych na przewadze/podległości)<sup>17</sup>. Tak pojmowane „uporządkowanie świata” pozwala też zauważyć, że w związku z innym modelowaniem genderowym (uciekanie w stereotypy związane z macierzyństwem w przypadku kobiet) jest to powszechniejszy problem wśród mężczyzn.

Znaczące jest, że Grzesiuk<sup>18</sup> podchodzi do zjawiska homoseksualizmu w ramach patriarchalnego przekonania o naturalności potrzeb seksualnych u mężczyzn. Przekonanie takie stanowi zresztą podstawę systemu patriarchalnego. Stąd w literaturze obozowej nie pojawiają się negatywne oceny więźniów korzystających z usług obozowych prostytutek (najwyżej swoisty wstyd niewiele mający wspólnego z lagrami), one same opisywane są z sympatią i obdarzane niejednokrotnie silnymi uczuciami przez więźniów (szczególnie funkcyjnych). Natomiast o ile literatura obozowa godzi się na zanegowanie stereotypu miłości macierzyńskiej i związanej z nim naturalnej konieczności zapewnienia przez matkę bezpieczeństwa dziecku, i to zarówno w relacjach męskich (jak np. w opowiadaniu Tadeusza Borowskiego *Proszę państwa do gazu*), jak i kobiecych (np. Seweryna Szmaglewska<sup>19</sup> opisuje aprobującą przekazanie dziecka babci przez młodą kobietę przybywającą z transportem do obozu, przez co młoda matka zwiększa swoje szanse przeżycia), o tyle zdecydowanie nagannie oceniane są wszelkie objawy kobiecej seksualności<sup>20</sup>. Wiele autorek wspomnień opisuje negatywną reakcję kobiet na

---

<sup>17</sup> Pomimo wielu pozornych podobieństw, a szczególnie utrzymywaniu stosunków homoseksualnych bez wytwarzania tożsamości geja lub lesbijki, ostrożnie jednak należy podchodzić do porównań z zachowaniami homoseksualnymi w więziennych środowiskach przestępczych powszechnych w stosunku do homoseksualizmu w sowieckich łagrach. W dość szczegółowym opisie zjawiska pederastii we wspomnieniach Stanisława Grzesiuka *Pięć lat kacetu* nie ma gwałtów homoseksualnych w obozach, a stosunki seksualne nie prowadzą do „degradowania” więźniów. Homoseksualne stosunki opisane przez Grzesiuka nie są tylko i wyłącznie elementem wewnętrznego porządku grupy przestępczej, ale zawierają również elementy patriarchalno uczuciowe.

<sup>18</sup> Wspomnieniom Stanisława Grzesiuka poświęciłam osobny artykuł pt. *Obozy zagłady jako doświadczenie cielesne – przypadek Stanisława Grzesiuka*, „Przegląd Humanistyczny” 2006, nr 2, s. 63-80.

<sup>19</sup> S. Szmaglewska, *Dymy nad Birkenau*, wyd. VII, Wydawnictwo MON, Warszawa 1963.

<sup>20</sup> O zagadnieniu tożsamości kobiecej w aspekcie obozów koncentracyjnych pisałam w artykule *Zatarte sensory prozy lagrowej. Seweryny Szmaglewskiej „Dymy nad Birkenau” wtedy i dziś*, w: (Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 250-271.

próbę werbunku więźniarek do domu publicznego<sup>21</sup> i z niechęcią opisywane są kobiety, które na taką propozycję gotowe były się zgodzić dla uniknięcia komory gazowej. Stosunkowo częstym motywem literatury lagrowej jest też reakcja odwracania głowy przez więźniów na widok nagich więźniarek. Ma ona symbolizować zachowanie genderowo konstruowanej kobiecej godności nawet w takiej sytuacji, jaką jest obóz koncentracyjny.

Grzesiuk zauważa, że potrzeby seksualne pojawiają się szczególnie silnie u tych mężczyzn, którzy dają sobie fizycznie radę lepiej niż inni, nie są głodni i zmęczeni. Partnerów szukali oni sobie pośród młodych, „ładnych” chłopców, którzy stawali się również ich służącymi i którymi się w zamian za to opiekowali, naśladując przez to hierarchiczny system genderowy związków heteroseksualnych. Opisuje jednak również związki uczuciowe pomiędzy partnerami i można wręcz pokusić się o stwierdzenie, że akceptuje związki homoseksualne wzorowane czy też oparte na systemie heteroseksualnych zależności, odróżniając je wyraźnie od homoseksualizmu definiowanego jako tożsamość i wytwarzającego własne rytuały i zwyczaje. Kultura społeczności gejów była mu bowiem całkowicie obca, a wręcz budziła niesmak. Spotykał się z jej przejawami podczas występów orkiestry, kiedy schodzili się „goście” parami – on i ona – i rozpoczynał się upojny taniec” (504). Jak podkreślał, nigdy nie angażował zespołu „na taką zabawę”, ale „szwule” – jak ich nazywano – „to byli też cwaniaki”. Szczególnie negatywnie reagował na zabawę związaną z przebieraniem się (*camp*)<sup>22</sup>.

Opisy zdecydowanie i jednoznacznie oceniające są jednak w *Pięciu latach kacetu* wyjątkiem. Zjawisko „pederastii” – jak widzi je Grzesiuk – wydaje się bardzo złożone i w związku z tym nie może podlegać automatycznym ocenom. Chodzi tu bowiem zarówno o stosunek władz obozowych do homoseksualizmu („straszenie” karany do maja 1942) i potrzeb seksualnych więźniów („w 1942 roku wybudowano puff i sprowadzono prostytutki”), jak i różnorodność sytuacji związanych z homoseksualizmem. I chociaż zarówno podział na kategorie, jak i rozumienie zjawiska współżycia seksualnego mężczyzn są bardzo wyraźnie w *Pięciu latach kacetu* ograniczone świadomością patriarchalną, już sam fakt śmiałego opisanie obozowego homoseksualizmu w jego różnorodności świadczy o niezwyklej pozycji i „odsymbolicznieniu” języka używanego przez Grzesiuka.

<sup>21</sup> Między innymi D. Brzosko-Mędryk, *Niebo bez ptaków*, Wydawnictwo MON, Warszawa 1975.

<sup>22</sup> Por. J. Butler, *Gender Trouble*, Ruthledge, New York–London 1999.

Podobnie jak we wspomnieniach obozowych Stanisława Grzesiuka, również w powieści Romanowiczowej<sup>23</sup> związki homoseksualne (w tym wypadku pomiędzy kobietami) w obozie niewiele mają wspólnego z partnerstwem. Opisywane są właściwie jako odtworzenie w sytuacji obozowej patriarchalnych funkcji. Michalina, dbając o narratorkę powieści i karmiąc ją nawet kosztem własnego głodu, odwzorowuje typową dla patriarchy rolę kobiety dbającej przede wszystkim o swojego partnera (mężczyznę). I może właśnie dlatego, choć narratorka nie odmawia jej uczucia, widzi jednak związki pomiędzy kobietami w obozie jako swego rodzaju konstrukcję teatralno-baletową. W podobny sposób opisuje zresztą poobozowy związek kobiety z mężczyzną. Zaloty mężczyzny widziane są więc jako wcale nie lepsze niż obozowe zaloty pomiędzy kobietami – poszukiwanie zastępczego związku, cielesnego rytuału niewiele mającego wspólnego z miłością, stanowiącą przecież w systemie patriarchalnym niepodważalną wartość.

Seksualność nie oparta na „prawdziwej” miłości sprawia, że narratorka Romanowiczowej odrzuca cielesność jako wartość, przy czym cielesność obejmuje zarówno „materialny” obszar człowieczeństwa (określany w języku angielskim słowem *body*), jak i biologiczny materiał (w angielszczyźnie nazywany słowem *flesh*). W określeniu obszarów cielesności, które nie pozwalają narratorki – młodej dziewczynie/kobiecie, która okres dojrzewania spędziła w obozie – (a także wielu innym byłym więźniarkom<sup>24</sup>) na stworzenie sobie „normalnego” życia po wyjściu z obozu, pomocne okazują się po raz kolejny kategorie stosowane w dyskursie tzw. czarnego feminizmu do opisu procesów zachodzących w społecznościach amerykańskich czarnych niewolników.

Jakkolwiek obce narratorki Romanowiczowej – charakterystyczne dla narracji (czarnych) niewolników – myślenie o ciele jako o jedynej własności, także w przypadku jej prześladowania, choć nie nacechowane genderowo, to prowadzi do zatarcia różnicy między społeczną (w tym przypadku obozową) konstrukcją kobiecości i męskości. Przynajmniej ze strony „właścicieli” czy hitlerowskiego aparatu władzy, gdyż nawet podział na męskie i kobiece obozy był spowodowany nie różnym nacechowaniem genderowym więźniów i związanymi z tym różnymi ich potrzebami, a wyłącznie względami administracyjno-praktycznymi. Więź-

<sup>23</sup> Zagadnienie cielesności w powieści Romanowiczowej omówiłam szczegółowo w artykule *Redefiniowanie kategorii ciała. Doświadczenie nie/stawiania się kobietą – świadectwo dojrzewania w obozie koncentracyjnym (w „Przejściu przez Morze Czerwone” Zofii Romanowiczowej)*, w: *Literackie reprezentacje doświadczenia*, red. W. Bolecki, E. Nawrocka, Warszawa 2007, s. 279-295.

<sup>24</sup> Por.: *My z Majdanka*, red. K. Tarasiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.

niowie kategoryzowani byli nie według biologicznej płci lub genderu, ale według wyglądu ciała – kobiecego lub męskiego.

O ile ciało w sensie biologicznym (jako „materiał”) – zdaniem Spillers – jest czymś w rodzaju stanu zerowego społecznej conceptualizacji, najwyżej nieodpornym na ból mięsem, to ciało jako konstrukcja kulturowa jest terenem manipulacji społecznych i politycznych (np. poprzez narzucanie modnych jego wizerunków). W sytuacji niewolników, podobnie zresztą jak przy podleganiu biopolityce, ciało z punktu widzenia zniewolonych jest nie kulturową konstrukcją, ale prywatnym obszarem, na którym łączą się i przecinają biologiczne, płciowe, społeczne, kulturowe, lingwistyczne, rytualne i psychologiczne losy człowieka. Nie podlega zróżnicowaniu na biologiczny i kulturowy obszar, ale jest ich zjednoczeniem w nierozdzielalną jedność. Traktowane przez władze jako przedmiot, jako biologiczny materiał, ulegające wyniszczeniu prowadzącemu do stanu „nagiego życia”, ciało w obozie koncentracyjnym reprezentowało więc więcej niż tylko fizyczne przetrwanie (lub zatrzymanie się na granicy *muzułmana*), jego stan wyznaczał wszystkie pozostałe ludzkie – również te społecznie „konstruowane” – losy. Tak więc wyjście z obozu, powrót do (powojennego) życia to także przywrócenie ciału odrębności funkcji kulturowej konstrukcji – wraz z mieszczącą się w niej przynależnością genderową.

Wychodząc poza tradycyjne myślenie o nakładaniu się na siebie podziałów płci i genderu, spowodowane zniwelowaniem w sytuacji obozowej genderowych funkcji, w *Przejściu przez Morze Czerwone* Romanowiczowa tworzy bohaterkę, dla której ciało spełniające kobiece funkcje (np. miesiączkowanie) staje się genderowo kobiece dopiero przez strój i rekwizyty. Warunki obozowe sprawiają, że ciało funkcjonujące przed okupacją jako konstruowany kulturowo obraz kobiecości (zwróćmy uwagę, że narratorka *Przejścia przez Morze Czerwone* opisuje nie siebie, ale uformowane już kobiety) zmienia się w biologiczny materiał:

Złożyło się więc tak, że właściwie nigdy nie widziałam tamtej siebie, nigdy nie wiedziałam, jaka byłam i tylko mogłam domyślać się, co się ze mną dzieje, widząc jak u innych, u Lucyny, u Michaliny, zaostrzają się rysy, zapadają oczy i jak skóra, szara skóra w czarne placki od zimna, zwłaszcza pod koniec apelu [...] jak ta skóra gruzłowacieje i stroszy się jakby mchem, jakby puchem jakimś, coby chyba świadczyło o wielkiej podskórnej woli przeżycia, tak że gdyby to jeszcze rok, jeszcze dwa dłużej potwało i gdyby któreś przeżyły, te, które wówczas przeżyły, dokończyłyby może cyklu tych przeobrażeń, przystosowały się roślinnie, zwierzęco, pokryłaby je nareszcie ta sierść błogosławiona, ten puch pod sukniami, ponieważ te w niedostateczny sposób chroniły od zimna (s. 30).

Ciekawe jest tu porównanie ze sposobem, w jaki skórę opisuje Grzesiuk. W jego opowieści skóra (oraz kości) jest tym, co pozostaje z człowieka po śmierci. Potoczna metafora „skóra i kości” w tekście Grzesiuka to nie przenośnia, ale realna postcielesność.

Była to na pewno ludzka, jeszcze nie wyprawiona skóra. Brałem całe kawały do rąk i przyglądałem się z bliska. Były skóry z tatuażami, było kilka skór z całych piersi – owłosienie, brodawki i włosy pod pachą. Jedną nawet przyłożyłem do piersi, żeby stwierdzić, że się nie mylę... (322).

Dla Romanowiczowej skóra to część ciała, „którą pierwszy poświęcił ratujący swoje zasoby organizm, a z nią pozory młodości, ową nietrwałą barwą, ścierającą się za byle dotknięciem z owocu czarnej jagody” (s. 46). Romanowiczowa i Grzesiuk jakkolwiek w podobny sposób fragmentaryzują ciało, widzą tę samą część ciała zupełnie inaczej, spełnia ona w ich rozumieniu inne funkcje i różnice te uwarunkowane są inną konstrukcją genderową obu autorów. Wystarczy tu zwrócić uwagę na to, jak często pojawia się skóra we współczesnych reklamach skierowanych do kobiet (jest nieomal nieobecna w tych skierowanych do mężczyzn), aby zauważyć jej istotność dla genderowej konstrukcji kobiecości, a zatem również dla kobiecego patrzenia na rzeczywistość.

Przemianie ciała jako konstrukcji kulturowej w materiał biologiczny towarzyszy w powieści Romanowiczowej pozbawienie ciała nacechowanych genderowo gestów, jak na przykład „kobiece” przeglądanie się w lustrze. Przedmioty i gesty, które nie tylko są genderowo nacechowane, ale których – jak w przypadku sukienki lub przeglądania się w lustrze – podstawową funkcją jest konstruowanie genderu, w obozie są nieprzydatne. Stanowią swoisty dodatek do kostiumu teatralnego, gdyż w sytuacji obozowej zachowania cielesne (przypomnijmy: w obu znaczeniach tego pojęcia) nacechowane genderowo są tylko marną namiastką realności i kobiecości, którą narratorka odrzuca, traktuje jako swoistą wersję drogi do stania się *muzułmanem*.

Pozostaje więc pytanie, czy możliwy jest powrót, przywrócenie ciała jego wcześniejszych, przedobozowych terytoriów i funkcji. Obozowy homoseksualizm nie prowadzi do tworzenia tożsamości i zostaje tylko jako „wstydlivy” aspekt obozowych wspomnień po powrocie do (heteroseksualnej) rodziny. Pozwala na „przechowanie” funkcji związanej z patriarchalną rolą mężczyzny podporządkowującego sobie kobietę. Natomiast w przypadku obozowego dojrzewania (bohaterki *Przejścia przez Morze Czerwone*) mowy o „powrocie” być przecież nie może, gdyż narratorka weszła do obozu jeszcze nie jako całkowicie płciowo i genderowo uformowana kobieta. W świecie poobozowym, gdzie przywrócona powinna zostać różnica pomiędzy konstrukcją kulturową ciała a jego biologią, po

prostu gubi się. Dla niej ciało jest nadal terytorium, na którym oba pojęcia się spotykają – i konstrukcja kulturowa kobiecości może co najwyżej niezdarnie przykryć zniszczoną w obozie warstwę biologiczną (*flesh*), tak jak powojenny lakier przykrywa zniszczone obozową egzemą paznokcie obozowej przyjaciółki. Jest to więc kobiecość, którą narratorka odrzuca jako teatralny kostium, w którym się nie odnajduje. Dla niej nadal najważniejsze doświadczenia cielesne wiążą się z ciałem będącym nierozrwalną jednością biologii i kulturowej konstrukcji.

Obserwacje i terminologia „czarnego feminizmu” okazują się w kontekście studiów zagłady przydatne, choć trzeba również zauważyć, że zakres tej przydatności ma dość wyraźne granice wynikające ze zdecydowanych różnic pomiędzy zjawiskiem niewolnictwa i hitlerowskimi obozami koncentracyjnymi. Opisuując zjawiska społeczne, „czarny feminizm” odwołuje się do wielopokoleniowych procesów i ich wpływu na różne sfery kulturowej działalności człowieka. Charakteryzuje go też zdecydowany podział na białych właścicieli i czarnych niewolników, oznaczający klarowną linię podległości i władzy, która nie tworzy tzw. szarej strefy jak określano np. *Sonderkomando*. Jeśli natomiast chodzi o refleksję krytyczną, jak dotąd wyrażaną nieomal wyłącznie poprzez medium językowe i prawdopodobnie na nie skazaną, to może warto sobie uświadomić fakt, że ponadnarodowy charakter Holocaustu i jego świadectw wymaga od krytyków wyjścia poza „narodowe”, patriarchalnie jednokulturowe kategorie opisu. Propozycją takiego wyjścia jest właśnie zaproponowane tu korzystanie z wychodzących poza jedną kulturę refleksji feministycznych.